

КУЛТУРА ПОЛИСА
УДК 1(4/9)“19”:101(470+571)
ОНР

АЛЕКСАНДАР М. ПЕТРОВИЋ
Филозофски факултет у Косовској Митровици
Универзитет у Приштини

САВРЕМЕНА РУСКА ФИЛОСОФИЈА И ЊЕНА САМООДРЕЂИВАЊА Улога логоса у светској историји и апсолутни смисао

Савремена руска философија смело је кренула у потрагу за својим многовековним пореклом у дубинама философске мисли као такве. У том трагању као највећи поборник, пријатељ и саветодавни добротвор показало се православно наслеђе, захваљујући коме може да се достигне до укорееености у античком раздобљу мишљења, једнако као што одатле може да се добију и најдубље и најзначајније корекције исправности својих разумевања и становишта. У својој основи руска је философија у отаџбинском виду историсофична, и она баштини социјални и историјски импулс који није занемарив, тако да њена теолошка компетенција за развој апсолутне логике вазда подразумева сврсисходност знања и оне посебне моменте који и сачињавају специфичност социјално-историјског живота и дају јој нарочит колорит. За велико име Владимира Владимировича Соловјова (1853-1900) могуће је без сувише бојазни рећи, да је родоначелник новије руске философије. Прешавши фазе од иконоборства, преко деизма, пантеизма до атеизма и материјализма, он је кроз критику апстрактних начела засновао конкретизоване форме приступа разматрању истине, именујући их философијом свејединства. Тако је развој од

очајавања појма, преко позитивне науке до апстрактне философије и њене критике уливен у његов докторски рад *Криза западне философије*, који је са успехом одбранио на Петровградском универзитету 1874. године. Критикујући владајући позитивизам, он се у *Критици апстрактних начела* zaloжио за универзалну синтезу науке, философије и религије која омогућава превазилажење апстрактних знања и допушта философији да послужи животу. Захтевао је да хладне философске категорије буду прожете теолошким појмовима, са темпераменталношћу која би могла да буде достигнута применом теургије. Историјски конкретизовано то је значило примену исихастичке теорије, која се није као посебна дисциплина издвајала над праксом, већ је од ње и проистацала у разматрањима. На његова *Предавања о Богочовештву* 1878., (која је посећивао цео Петровград), непосредно се наслањају огледи *Лепота у природи* (1889), где подражавање у Христу бива истакнуто пре свега као учествовање у Његовом делу васкрсавања мртвих, наиме као изграђивање храма у властитој телесности. Томе је уследило *Оправдавање добра* (1894), огромно дело етичке проблематике које је настало у кретању према нарастим моралним проблемима у релацији са политичким, где је већ припремана идеја о теократији будућности.

Позиција Соловјова је формирана према ставу да је сам наш живот акт естетског стваралаштва, те да се смисао стваралаштва види у преференцијалном ставу према суштински лепом као и формално уопштавајућем критеријуму који претпоставља садржинске моменте. Они носе ону снагу историјског духа, коју је још једино у стању да испољи слободна теургијска форма осмишљавања стварности, сажимајући тако на лично начело егзистенције изворне ипостазе не само људског опстанка. Општи смисао живота, философије и уметности тако подразумева разнораванске моменте појављивања лепоте у свету, али тежња ка трансцедентном код њега је она сила која се конституише појмовном и естетском изградњом духа и омогућава продоре у затвореност конкретних историјских форми лопог и истинитог, кроз трансформације и тела и духовних увида, до све веће близине Светотројичној ипостазе у којој се заокружује. Тај импулс продубио је и Павел Александрович Флоренски (1882-1937), када је на трагу Соловјова истицао важност изградње интегралног знања и свеобухватног гле-

дишта јединства стварности. Магистарским радом *О духовној истини* (1911), утро је властити пут, а одбраном једне од најобимнијих, а и најзначајнијих докторских дисертација на Московској духовној академији */Стуб и заснивање истине* (1914)/, у којој је развио идеје о свејединству кроз сасвим специфичан приказивачки колорит. Ту је остварено јединство религије и апстрактног знања са уверењем о њиховој пуној сагласности, у дванаест оригиналних писама, што даје и патину једног антички оформљеног стила. Свету се супроставља Логос као његово начело, а култура се види као свесна борба, са настојањем света да се према њему уравни тежи, тако да укупно људско стваралаштво формира пнеумосферу, организујући материју која се налази ван човека. То би значило да би се подржавала минимално четвородимензионална перцепција, која има у виду смисао коначности или време у његовој дубинској димензији која се додирује с вечношћу. То је таква претпоставка, којом би се са укидањем једнодимензионалне културно-рационалистички заузете позиције перспективе или слике дубине, откривале ствари какве су у енергетски докучиваној димензионалности, како то препоручује и Св. Ап. Павле у *Посланици Ефесцима* (3, 14-18): „Преклањам кољена своја пред Оцем Господа нашега Исуса Христа... да вам даде да ојачате Духом његовим у унутрашњем човјеку, да се Христос вјером усели у срца ваша, да бисте, укоријењени и утемељени у љубави, могли разумјети са свима светима шта је *ширина* и *дужина*, и *дубина* и *висина*.” С тиме се није тежи прављењу неког формално савршеног система, већ животу с Богом у стеченим знањима захваљујући његовим благодатним енергијама. На њиховом трагу задобијен је и начин сагледавања који више не можемо да тумачимо као занемарив у било ком смислу: „Тај свет јесте увек текући, увек бивајући, увек трепереће полу-биће, а за њим, иза њега, - као ваздух изнад земље у жарком подневу - треперећим и колебљивим и подлоканим контурама осетљиво око прозрева *другу* стварност...То је стихијна моћ која не познаје циљ, напрезање које не јавља себе јер не зна како да се јави, чиста могућност која нема ничег стварног. Она даје предикат светотворачког суђења: „Нека буде!” Али шта „Нека буде”? Прироком се одређује реалност подмета /подлежећег/, али само подмет, својом идеалном даношћу одређује творачки превод потенције у *акт*. Идеја - ето шта мора да

буде подмет... пре свега идеје - тај средишњи завртањ Платонове конструкције - за разум имају две различите тачке ослоња. Оне су и оруђа сазнања истински бивствујућег, али оне су исто тако и сазнавана реалност. Идеје су оно што како-тако јесте субјективно, али оне су и оно што је објективно, оне су идеалне, али оне су и реалне.”/П. Флоренски, *Смисао идеализма*, бгд., 2000. стр. 14-30/ Овај симболичко-митосан смисао јесте и руководећи као технички органон (као знајносан и занатски) који се удружује са естетским, а који темељно исказује спис *Иконостас* (1922). Обрнута перспектива која се као `четврта димензија` уочава у дубинској претпоставци иконографије, претпоставља по себи присутну перспективност дату у онтолошком естетском слоју предметности, тако да су и форма и садржај у иконичном сликарству подржани примарним степеном реалитета бивствовања. Естетски елемент у ком се сусрећу чуло и светост, са на тај начин виђеном многослојном испреплетеношћу, очувавајући ипостазни карактер људског духа у сфери приказа на готово непосредан начин, чини лавовски део посла око анатомије језика и науке, дате у перспективама симболичких описа, а оне улазе преко органопројекција у науку о структурама именовања. По узору на природне органе, човек ваља технички да осмисли оне органе које ће му омогућити да делује на природу према оним најсврхисходнијим и најизворнијим правилима која се показују као правила суштинске лепоте изнесена преко општег смисла уметности. У том смислу освештавање претпоставки на којима почива техника носи сазнајни карактер, поред аспекта успешности у примени, јер са таквим конструкцијама ми све боље разумевамо структуру нашег сопственог организма, улазећи у дубине иза физичких датости. Васпитавање перцепције је ту најмањи добитак, јер смисао по Флоренском и јесте у органском прогресу који се наставља на технички, водећи људском усавршавању на путу ка великом крају свих ствари. Васпитавање у опажању чему нас учи уметност, претпоставља и неговање пажње на самим стварима у све бољем оспособљавању за сагледавање идеја испод дубинског карактера присутности преко самих појава као таквих. Управо се ту надовезује дискурс који је успоставио Алексеј Феодорович Лосев (1893-1988), називајући Флоренског `философом живота и праксе`, јер га је пре свега занимала могућност активног служења људима, будући да је као

прогнаник за стаљинистичких обрачуна са неистомишљеницима, поред пројекта осмишљавања транссибирске железнице, као прави мученик који ће 1937. да буде усмрћен дрвеном егзекуцијом, да се бави начинима добијања јода из морских алги, са још читавим низом открића и успешних патената. Сам Лосев, који такође није могао да избегне омразу и прогоне тадашњег стаљинистичког режима, продубио је становишта Флоренског у социјалној и историјској, а поготово у естетској сфери. Он је изградио читав уметнички хоризонт осећања света у савезу музике, философије, љубави и манастира, пишући огромну десетотомну историју античке естетике и ренесанса, као и низ студија посвећених проблематици дијалектике митоса и уметничких форми (1928-1934), нарочито обраћајући пажњу на `музику као предмет логике` (1927). Унутрашња методологија која и сачињава срце излагања естетске предметности је дијалектичка, као она која подразумева `масу разјашњења и доказа` у својим претпоставкама у успостављањима кретања. Она му је омогућила да сагледа и трепетно противречје у сваком животном пориву, упућујући га на раван историје догађања, где се сагледава реалност постојања која у историји и настаје. Идеализам он сагледава пре свега као учење о иманентно-телеолошком саморазвоју ствари и поставља га на прву линију разматрања, тако да је веза између бивствовања и сазнања пре свега садржајно логичка или дијалектичка у стварном узрочном смислу. Анализа свих Платонових дијалога био је програм који је обавио темељито и скрупулозно, публикујући и властите преводе који су и данас узорни за руско говорно подручје.

Ова логичка естетика у највишим својим моментима филозофије музике сагледива је и као теолошка, где се историјски саморазвијајућа идејност идеја у погледу смисла сазнања очулотворује у телу уметничког дела, подразумевајући и комплетну социјално-економску стварност духа времена. Спајањем умне слике са опаженим садржајима, он је указао на чињеницу добијања тзв. смисаоне слике /философске симболике/ као сагласности умног и чулног садржаја, као отелотворавајуће опажање достигнуто истанчавањем чула, која су уздигнута изнад огољеног служења регистровањима спољашњих подражаја према типологији рационалности одређеном општим чулом. Тај рационалистички вердикт подразумева запалост предметања искључиво до „света објеката”

(како је то својевремено именовао и Николај Берђајев), као и неприметно историјско застрањивање у ходу ка епохи техничке метафизике у коју је ушла новија европска философија. Символ је тако одређени ејдос који се налази заложен и у оном другом у „неодређеном двојству”, као истост у разноврсности према којој се усаглашавају предмет и смисао, сачињавајући филозофију дијалектике мита коју је Лосев какође сматрао поступком за утврђивање примордијалних структура света живота. То је израз ипостазног карактера бића, тј. чудо личносног бивствовања која повезује телесност и оно историјско. Посредством речи тиме се приказује чудесна историја са допуштањем личносног обележја, а ту спада и могућност волшебног именовања, као оно које и само претпоставља творење чудеса, преко језичких преференцијалних знакова отварајући пут иконографији значења и смислу именовања. То да је идеја „бескочначност као живо суштаство, чулно опажљиво”, како је држао отац др Павле Флоренски, сам Лосев је оценио као највећу новину Флоренског као философа, која разоткрива изворну оптику бивствовања и темељно одређује и његову естетску позицију. Од имена од формата у савременој руској филозофији, поред Сергеја Аверинцева истиче се данас и Василиј Васиљевич Бичков (20 век), који је узорније следио линију развијања тежњи савременог продубљивања смисла исихазма и своје естетске погледе формирао пре свега према естетским погледима Флоренског и Лосева. Као и један од најистакнутијих византолога савремене Русије, он је и оснивач нове школе естетике, коју је он разумео као неklasичну дисциплину која изучава епохалне синтезе и концентрације техника, знања, увида и мистерија; пре свега естетске свести православног крила хришћанске културе. *Мала историја византијске естетике*, Кијев, 1991, као и *Смисао уметности у византијској култури*, Москва, 1991., су списи у којима се разматрају критеријуми вредновања истине духовног живота и њој својствене лепоте. У студији *The Aesthetic Face of Being: Art in the Theology of Pavel Florensky*, Crestwood/New York, 1993., Бичков је `естетичко лице бића` видео најпрецизније формулисано код Флоренског, као оца православне естетике који и у интердисциплинарној науци, као и у посебној теолошкој дисциплини, бејаше осмислио теоријски приступ наслеђу, које је код свештених подвижника проналазило естетско усредишњење ствари, те

из тог фокусираног средишта ширило лепоту на цео свет. У удбенику *Естетика*, Москва, 2005., Бичков заступа ту нову естетску концепцију за коју намењује интердисциплинарну методологију из разних перспектива и кроз што обухватнија сагледавања, инаугуришући и нарочиту област средњовековне византијске естетике аскетизма, као посебно значајну за савремена истраживања (која је код нас најуспелије следио др Милорад Лазић). У тој новијој области теолошко-историјских истраживања, он је инаугурисао и нову научну дисциплину имплицитне естетике интегралних форми лепоте као такве, засновану пре свега на пренебрегнутој грађи и документацији културних споменика православног хришћанства, а утицајем резултата истраживања ове руске школе успело су разрешаване форме, како ситуационих, тако и универзалних димензија успостављања највиших стандарда, са чиме се доспело и до изузетних закључака у процени естетских категорија у историјском духу уметничких предметности, као и у валенцијама њихових значења у светскоисторијској димензији.

Наше разматрање је и кренуло је са тврдњом да је савремена руска философија смело пошла у потрагу за својим многовековним пореклом у дубинама философске мисли као такве; за оним наслеђем које није само средњовековно, него је и из античког доба. Наглашена улога православног наслеђа, захваљујући коме може да достигне до укоренености у античком раздобљу мишљења, корени се у томе што одатле могу да се добију и најдубље и најзначајније корекције исправности разумевања и становишта. У том погледу ваља се сетити и светлог примера једног од раних апологета, св. Јустина Философа, који је пружио руку мисаоном дискурсу и посебно нагласио важност образовања по поимање ствари. За њега је пресудно тумачење истине и њена заштита, не поричући при томе право паганској философији да се назива мудрошћу, мада је држао да је она нижег реда од хришћанске. Хришћанска философија садржи универзалност износећи мудрост једноставним и свима разумљивим казивањем, коју паганска не поседује када саопштава истину и смисао живота у тешко доступној форми. Могуће је, према св. Јустину Философу делимично сазнање Бога и у паганском дискурсу, преко разборитости, правичности и човекољубивости, али без Божијег дара или харизме, није могуће `бити украшен` /κεκοσμημένος/ Светим Духом. Паган-

ска мудрост је, уосталом, подељена на школе које о многим стварима говоре различито, а све имају за предмет истину која је једна – она чији је извор *Свето писмо*. Међутим, он није одједном ослепео за све оно што је изучио у философским школама, и мада му потоњи теолози то замерaju¹, сматрао је да Платоново виђење стварања света итекако има исправних идеја, као и његово учење о души као `сродној` с Богом тачним не само у његовој философији, већ и у потоњем платонизму². Мада је у самој расправи јасно да св. Јустин сматра да душа нема самосталну егзистенцију, те

¹ „А без философије и исправног размишљања нико не може бити разборит. Стога сваки човек треба да се бави философијом и сматра је најважнијим и најчаснијим послом а остале послове другоразредним и трећеразредним, примереним и достојним прихватања ако су везани за философију, а простим и ниским ако су је лишени и ако је они који се њима баве не следе.” /Јустин Философ, *Дијалог с Трифоном*/. Очигледно је да пергамском владици Зизијуласу ово Јустиново виђење није блиско, те да налази у њему опасност од космозовања појма логоса. Ваља, међутим, рећи да је ипак позиција светог Јустина Философа далеко узвишенија у смислу поуздавања у нерастопивост у могући пантеистички хоризонт тог појма, управо стога што има извор у самом Господу, па онтолошка веза задржава примат: „Сличности које Јустин налази између платонизма и хришћанства је толико да прелаз из платонизма у хришћанство за њега не представља ништа револуционарно – као да је то најприроднија ствар на свету. Нарочито наглашава Платоново учење да је Бог ван простора и времена, бестрасан, непромењив, бестелесан и без имена. Чак и Платоново учење о стварању света у Тимеју сматра тачним и много пута користи фразе које подразумевају да је Бог приликом стварања света користио материју која је пред-постојала (идеја коју јасно користи апологета Атинагора о коме ћемо говорити касније /због телесности као саставног дела људске природе суштински се не слаже с платонизмом/). Такође сматра тачним да је душа `сродна` са Богом, да је дакле онтолошки везана за њега.” /Јован Зизијулас, *Јелинизам и хришћанство*: Сусрет два света, Бгд., 2008., стр. 137/

² Коментар Сидорова на средњи платонизам из ког је круга вероватно потицао учитељ, као и његово разликовање према харизматичности од хришћанских претходника, сасвим је упутан: „Ваља да се оцени да су савременици са св. Јустином као представници такозваног „средњег платонизма,” на пример Нуменије и Албин, израдили у човеку „две душе”: вишу (божанску, која припада сфери умодостижућег бивствовања, разумну и благу) и нижу (животну, која се односи на област чулног бивствовања, неразумну и „злу”), подразумевајући да друга има другачију „суштину” (οὐσία), од прве, мада је и тесно повезана с њом. Природно је да у перспективи одговарајуће „психологије” само прва душа буде „сродна” с Богом, а да је друга попримила своју суштину од тела. Види: Deuse W. *Untersuchungen zur mittelplatonischen und neuplatonischen Seelenlehre*. - Wiesbaden, 1983. - S. 62-94”

да је утолико ближи Аристотеловој замисли ентелехије коју омогућава Творац, Платонову психо-естетску теорију о сећању и присећању на идеје он итекако истиче као значајан моменат конституције појмова о Божанском. Штавише, смелије и од многих тзв. платоничара изразио је уверење да је: „Πλάτων μὲν γὰρ, ὡς ἄνοθεν κατεληλυθὼς καὶ τὰ ἐν οὐρανοῖς ἅπαντα μεμαθικῶς καὶ ἑωρακῶς τὸν ἀνωτάτω Θεὸν ἐν τῇ πυρώδει οὐσία εἶναι λέγει.”³ Премда лик ватреног суштаства бивствовања и није највише одређење, оно није и мало јер анамнестички подржава душевно происхођење присећањима на свет идејне стварности и носећи демијуршки знак (и Василије Велики веома је уважавао Платонов творачки приступ виђењу порекла света и свега што јесте и бива). Сећање је оно које душу везује за појмове и налаже мишљење, тако да је за св. Јустина „Философија, уистину, највеће благо и у највећој код Бога части, она нас једина Њему води и препоручује, а они који су се њој посветили заиста су блажени. Шта је философија и са кога је разлога послана људима, за многе је непознато

³ „Јер је Платон, као захваћен горњим, и на небесима све изучио и прегледао, те највишег Бога у ватреном суштаству бивствовање казивао.” /Јустин Философ: *Усмеритељ за Јелине*; према PG Vol. VI, *Cohortatio ad Graecos*, cap. 6B, p. 254/ Он сасвим добро држи да је Аристотел Платонове мисли још јасније и видљивије уздигао, али му замера што у исходишту заступа могућу двоначелност - Бога с једне и материје с друге стране, где након Бога нису идеје него `некакви мишљењни богови казивани`. Симфонизација логоса са људском душом тако с једне стране замишљена као бесмртна и вечито покретна да трпи осамостаљење од првоначелног Бога и могућу изолацију, а с друге као пропадаива са искључењем логичког дела који је неусмртив, непокретна и да подстиче сва кретања. Осамостаљивања те врсте су неускладива са логосом јер искључују зависност од Творца који са одужимањем живота лишава енергије и та својства душевности и присутности, па он тврди: „Једино је Бог нерођен и непропадљив и због тога и јесте Бог, а све остало иза њега је рођено и пропадљиво. Због тога душе умиру и бивају кажњене пошто, да су нерођене, не би грешиле, нити би биле неразбором испуњене, нити се плашиле па поново постајале храбре, ни добровољно прелазиле у свиње, змије, псе, нити би их правда на то приморавала - да су нерођене. Јер, да је нерођено случајно, једнако или исто ономе што је рођено, не би се по снази, ни по вредности могла дати предност једном над другим. Стога нема много ствари које су нерођене. А да међу њима постоји нека разлика, не можеш открити трагајући за узроком те разлике, већ непрестано усмеравајући мисао ка бесконачном, једном неш се, после напрезања, зауставити на Ономе што је једино нерођено и рећи да је Оно узрок свега. Је ли то, „рекох”, измакло Платону и Питагори?” - ти мудри људи беху за нас попут зида и тврђаве философије.” /Јустин Философ, *Дијалог с Трифоном*, гл. 5./

- иначе не би постојали и платоничари и стоичари и перипатетичари и питагоровци - будући да је ово знање јединствено...”⁴ У том смислу је хришћанска мудрост божанска творевина, за разлику од паганских које су обично људске, с тиме да су јеврејски пророци своја учења излагали много пре појаве грчке философије, што не значи да међу тим два појавама нема узајамне хармоније. Познат је и његов став да `све што је било ко рекао добро, припада нама хришћанима`, тако да су и Мојсије Боговидац и Платон философ сагледиви као оруђе Божије Промисли, а све што се раније догађало била је само припрема за појаву хришћанства и ваљаног учења. Он је први поистовећивао појам Логос са Сином Божијим Исусом Христом (1 Апол. 64, 5)⁵, и не спомињући Је-

⁴ Јустин Философ, *Дијалог с Трифоном*, гл. 2. Философија и као теологија бива автодиферентна у погледу јединства знања о највишим стварима (Платонова и Аристотелова решења, те стоичка и новоплатоничка, неoarистотелоска), што Свети Јустин сасвим примерено стварима и види. Међутим истоветност кроз разлике такође није неприхватљиво решење, које је у новије време суштински подржавао и Бенедето Кроче у својим логичким расправама о Хегеловој философији (види: А. М. Петровић, *Естетика*, Н. Сад, 2008.)

⁵ Мада је само становиште аутора помало неодређено, ипак је тврдња која се достиже сасвим тачна: „Христос је дакле принцип који обухвата, конституише и објашњава универзум: хришћанство нуди баш оно што траже грчки философи. Теорија о `логосу`, онако како је развијена код стоика, дала је основу за његово објашњење да су грчки философи дошли толико близу истине пре него што `логос` Божији постане тело у личности Исуса Христа. Пошто `логос` обухвата и одржава свет и свако биће у свету поседује свој `логос`, постоји `семе логоса` у стварању. Овај `семени логос`, како је названа Јустинова теорија, објашњава зашто су грчки философи успели да нађу истину још пре доласка Христовог. На тај начин Јустин се креће у два различита правца: прво, доказује да је све што је исправно у јелинској философији води порекло од Христа; друго, везује Бога Логоса за свет тако тесно, да је теологија могућа само на основу јелинске философије. Тако се теологија суштински потчињава философији и појам Бога постаје завистан од схватања света.” /Лован Зизијулас, *Јелинизам и хришћанство*: Сусрет два света, Бгд., 2008., стр. 138/ Ваља приметити како ван зависности од схватања света може да се формира и сасвим неубудљив, а свакако и по много чему сумњив појам Бога. Уосталом, да је то могуће само формирањем одређених теологумена према оваквим или онаквим правилима, била би нам потпуно непотребна слобода коју нам је Бог дао приликом стварања, а и дело апологета и потоњих теолога у свој историји један поприлично луксузан трошак времена, као и сва историјска искуства која су услеђивала. Рад на поимању ствари можда се квалификује као залудан, али он сигурно доприноси аргументацији каквог је карактера и расветљава барем шта заиста и значи (види и књ. А. М. Петровић, *Историја наслеђа*, Н. Сад, 1996.)

ванђеље по Св. Ап. Јовану, а при томе је изнео далекосежан став и за потоњу философију, да ` сви они који су живели сагласно са логосом, јесу хришћани, макар их сматрали и безбожницима, као Сократа или Хераклита`. Са овим својим ставом Јустин није деловао само помирљиво, већ и као прави зналац ствари. То је обраћање пажње на оно што је Августин назвао вишим разумом, део душе који превазилази рационална поимања упошљавајући мудрост (тј. сазнања пред којима вечност добија посебна обележја која се тешко дају преточити у категорије и схеме приказа), па самим тим и не могу да буду предмет тзв. психолошких опсервација. Разум не може да докаже стварање света у времену са сигурношћу, те аристотелова физиолошка разматрања служе да се укорачи у изражавање хришћанског схватања света интелектуалним средствима, јер тек специјалистичка сазнања освећена вером омогућавају уздизање до вишег разума. Он је освећен вером уздигнут изнад света непосредних /физичко-механичких/ узрока и окренут сфери Божије бесконачности преко бављења унутрашњим сврхама и финалним узроком стварности.

Логос је унутарња реч која вечно постоји у Богу и посредник је према човеку (на чему се заснива и темељни приступ философији и код Филона Александријског), а што подразумева да Бог из оностраности остварује своју везу са светом посредством ологошења кроз Сина, са којим то ологошење задобија самосталну раван опстанка (Јустин Философ, 2 Апол. 10, 8). Рађајући и изговарајући ту суштинску Реч /Λόγος/, Бог ништа не губи од своје суштине, јер се она изговарањем не умањује, па је рађање речи по Богу слично предавању светлости од једне буктиње другој. Идеја логоса такође је много говорила и образованом паганину, тако да је указано на могућност спајања грчке философије са апологетским наслеђем, а могућа асимилација тог дела паганске културе такође је извршена са стране хришћанских мислилаца и убудуће ће значити прво критику расположивих појмова, а тек онда могућност уклапања у универзалност хришћанског учења. Од њега се истинско хришћанско учење поима као философија и уже самоодређује као теологија, са чиме се ови незаобилазни појмови античке философије дефинитивно уводе у традицију европског духа и као ликови мегасубјективног духа. Ако је неке криво што је у том смислу грчка философија на својим врхунцима не само кон-

курент, него и равноправна теологији, и то оној Христоцентричној, још шире објашњење за исти став пронаћи ће и у новијим разматрањима, како у Хегеловој *Философији религије*, тако и у *Науци логике*, која принцип тројединства уздиже на апсолутни ниво, упркос неким застрањивањима карактеристичним за његову философију уопште. То је услед тога што се метафизика и логика код њега једначе у појму логоса, налазећи своје последње упориште управо у старозаветном учењу о Речи Божијој, као и новозаветном учењу о оваплоћењу које бива поимано једном својом страном као откривање и пуна конкретизација логоса у историји. Од тога није одустао ни Бенедето Кроче у 20. веку са множином својих настављача у Италији, а о руској философији на челу са Владимиром Соловјовим и Павлом Александровичом Флоренским, преко Алексеја Феодоровича Лосева и његових настављача, као и многих других, да се и не говори. У својој основи руска је философија у отаџбинском виду историософична, и она баштини социјални и историјски импулс који није занемарив, тако да њена теолошка компетенција за развој апсолутне логике вазда подразумева у сврсисходности знања и ове посебне моменте који и сачињавају специфичност социјално-историјског живота и дају јој нарочит колорит. Павел и Лариса Јевгењевич Бојко, Олег Јурјевич Сумин, Андреј Артемович Ташчијан, као наставници на катедри философије Кубанског Државног Универзитета, те наставник биологије у истој установи Александар Шпаков, протојереј Алексеј Касатиков и многи други, у својим оригиналним радовима репрезентативно показују смисао континуитета руске мисли прошлог века, без обзира на драстичне и тешке потресе које је у то време трпело руско друштво и заједница. Типологија која извлачи суштину и представља је у мисаоним линијама, макар то биле и лајбницовске инфинитезималне *curvae linearum*, узорно је сажета од Алексеја Феодоровича Лосева⁶, служећи се тезама о томе, да се у

⁶ Павел Јевгењевич Бојко је за Лосева навео одговарајућу карактеристичну литературу познавања у новијем амбијенту разматрања његовог мисаоног стваралаштва: „*Хоружий С.С.* После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994; *Тахо-Годи А.А.* Лосев. М., 1997; Она же. „Философ хочет все понимать”. „Диалектика мифа” и дополнение к ней // Лосев А.Ф. Диалектика мифа / Сост., подг. текста, общ. ред. А.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкого. М., 2001; *Поствалова В.И.* Идея абсолютной и относительной мифологии у А.Ф. Лосева (варианты интер-

историософском учењу руска философија руководила општедијалектичком тријадом *једног, другог и настанка*, која је истоветна категоријама *идеалног – реалног – симболичког*, или *суштине – појаве – израза* (енергичности)⁷, која није ниуколико занемарива ни у размерама европске, а такође ни светске философије прошлог и почетка овог века. Штавише, баштинећи и искуство хусерловских феноменолошких засада, њена инвентивност је далеко снажнија од неосхоластицизујућих диференцијација и пратећих ничеанских деструктивних порива и деконструктивних интенција, које је она у то исто време, захваљујући немогућности да се избави од позитивистичких натега, показивала у западноевропском и трансконтиненталном ареалу. Савремена философија у Русији имала је читаво богатство својих представника у теоријској артикулацији и у уметничком изражавању. Сергеј Сергејевич Аверинцев је пронашао читав низ веза са византијским и античким периодом као заједничку метропатију, а Павел Јевгењевич Бојко је отворио преко Флоренског и Лосева онај космос идејних габарита руске мисли, које је револуционарни занос потпуно засенио и прекрио наслагама сасвим дригачије врсте. Олег Сумин је извршио реконструкцију дијалектике смисла основних духовних категорија назадовања и напредовања, истичући примат духовности као хегелијанску судбину народа, без обзира на грчевите отпоре и формална згушњавања у противречећим позицијама. Тенденције формализације митотворних структура стварности ишле су упоредо са продубљеном симболичком улогом израза у тежњи ка трансцендентном, које су и на теоријској основи формулисали песници Вјачеслав Иванов, у својим представотворним казивањима у предвиђањима и предсказањима, као и Андреј Бели у свеобухватајућем схватању символизма, једнако као и Иван Александрович Иљин у продубљеном разумевању хегелијанског докучивања формативног момента у духовној култури, или гроф Сергиј Николаевич Трубецкој (1862-1905) у делотворној, готово пластично израженој улози логоса у светској историји. Посредовање појма са истином ствари, како смо већ истакли, разматрајући још у младости `све фазе негатив-

претацији) // Начала. 1994. № 2–4; *Троицкий В.П.* Метаматематика Алексея Лосева // Лосев А.Ф. Хаос и структура. М., 1997.”

⁷ *Лосев А.Ф.* Диалектика мифа. С. 425–426.

ног развоја европске мисли последња четири века`, истраживао је са изузетним замахом родоначелник филозофије свејединства и руског онтолошког космоизма, Владимир Владимирович Соловјов, проналазећи у слободној теургији и будућносном теократском схватању правде упориште за уређивање друштва и његов јаснији смисао. Акцентована реч смисао показује да је време у том хоризонту споредно, те да се настављају мисаони пројекти или идеје апсолутне логосности, пре свега на социјалном и историјском плану осмишљавања стварности напосто.